شيئا تبرأ عنه لخلق ابليس واهل السنة يحملونها على المعتزلة

لما مر وفي شرح المقاصد سموا بذلك لها لغتهم في نفسه

وكثرة مدا فعتر اياه وايضا في تضيف القدر الى نفسه

وبدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري فمن

يضيفه الى ربه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس

بشئ لان المناسب ح القدري بضم القاف انتهى وايضا

قد ورد في الصحيحين احاديث ناصبة بان تقدير الخير

والشر

والشر من الله تعالى فيجب حال هذا الحديث بحيث يوافقها

وان كان مخالفا لظاهر اللفظ والا فهذا لا يعارض

بل يتلاشى وما ذهبوا ان الامكان ليس من شانه افادة

الوجود ليس بينا بنفسه ولم يبين بامر قابل للنقل

وكلما قيل فيه يستنكف العقل عن ايراده وقال المص

في الفطرة الالهية العقل الحق ان العبد ليس من

شانه الايجاد والاعدام كيف لا وهو لا يحيط علما

التكلم

بتحريك الاعصاب وتمديد العضلات وسائر تفاصيل

الجزئيات بل لا يعلم الصادر الا بعد وجوده ولا يدرى

التشخص الا بعد مشهوده فهيهات اين الخلق من المخلوقات

بل تجد رائحة المسك في انفاذ ورات انتهى وهذا

الاستدلال مشهور من الاشاعرة واجاب عنه المعتزلة

بانه يكفي العلم الاجمالي مع انه لا تكليف الا بالكلي و

هذا ظ وعند اهل الحق اى اهل السنة لقدرة كا سببه

لكن

لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اى ان له قدرة كاسبة
الا وجوه قدرة متوهمة مع الفعل قد صرّح في كتب
الكلام والاصول ان الاشعري قائل لوجود ما
لقدرة الحادثة بل قد صرحوا في بحث القدرة بات
وجودها بديهي عنده فلعل المراد ههنا كونها متوهمة
بالاعتبار الذي عليه مدارها اعني التاثير فالحاصل
ان تاثيرها ليس في الواقع بل ايتوهم من ظاهر الام

بلا مدخلية اصلا فى الفعل فى الحاشية ومن ههنا قيل

في رسم الكسب ظهور اثر القدرة القديمه في محل

القدرة الحادثه والحق انه كفو للجبر لانه لما لم يكن

بها تاثير في وجودها كعدمها لان مناط الثواب و

العقاب وامثالها على المداخلة والا فمجرد المجامعه

موجود في المدفوع فهرا من فوق وان بنوء الامر

على انه تعالى لا يسئل عما يفعل فما الدخل لوجودها

بل لو

بل لو عاقب على حركة المرتعش فهل يبقى عندهم ومن

ههنا يظهر ان جوابهم لهذا عن استدلال المعتزلة

وبديهة ابي الحسين ساقط واعجب من هذا قولهم

البديهي وجود القدرة لا مداخلة وهل هذا

الا جهل شنيع او تجاهل فظيع وكيف يقول عاقل

انه لا مدخل للقدرتنا وارادتنا في حركتنا الارادية

وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة الى

القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير فی العقد المذكور

ويخلق الله تعالى سبحانه الفعل المقصد عند ذلك

بالعادة فللعبد مدخل عظيم في فعله لانه لولا قصد

لما وجد الفعل فان الموجد وان كان هو الله تعالى

لكن اجرى عادته لما راى فيه من المصلحة ان لا يوجد

بدون قصد العبد وعند هذا يتوجه امر العقاب

والثواب وغيرهما ويحصل الجواب عما مر من كلام المعتزلة

مع

مع المحافظة على النصوص الواردة بانه تعالى خالق كل شيء

ولا يلزم انكار مدا خلة قدرة العبد وعدم تاثيرها

ولما كان يرد عليه انه ان كان هذا القصد من افعاله

تعالى والكلام حينئذ فيه وان كان مخلوقا للعبد لم يكن

الله تعالى خالق كل شيء كما هو منطوق النصوص فقيل

ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وفي

الحاشية قال بالحال جمع من العلماء منهم القاضي ابو بكر

وامام الحرمين انتهت قد بين في محل ان هذا النزاع

لفظي بل تصوير مفهوم الحال على حسبه ما قصده

قائلوه عسير فليس صدور القصد من العبد بخلق

اعطاء الوجوه وليس لاحد اى صدار الحامل

كالخلق بل اهون لان اخراج الذات المتاصلة

من الليس الى الايس وكذا جعلها متصفة بالوجود

اصعب من احداث الامر الانتزاعي او جعله متصفا

بجو

بخوض التحقيق اذ الاول مبداء لاثار المطلوبة دون

الثاني كما تقرر في مذاق الجماهير فلا يصح قياس

الاول على الثاني وحاصل الكلام ان المعلوم من

النصوص اختصاص الخلق به تعالى ولم يلزم من

كون العبد محاثا للعزم خلل فيه وانت تعلم بعد

اثبات ان الخلق مختص باصدار الموجود الخارجي

لغة يبقى هل للحال ثبوت خارجي مغائر للوجود

فهذا مع بطلانه في نفسه اذ لا يعقل تفرق بين الوجود
والثبوت ليس بمذهب القائلين والا فانكار الكلام
في الوجود العلمي الذي يقول به المتكلمون فلا
ينفع لانه ليس بناء صدور الافعال على تصور العزم
بل تحصل الاثر عند اجتماع الشرايط تصور العزم
اولا وانكار في منشاء انتزاعه بحيث الا انقطاع
الى الموجود الخارجي اذ وجود الاثر بالفعل في

الانتزاعيات

الانتزاعيات بديهي الاستحالة فيلزم كون العبد خالقا

ويلغوا هذا الكلام من اسر وقيل بل القصد موجود

خارجي فيجب تخصيص العقد المصمم من عموم الخلق

الدال عليه النصوص بالعقل كما يستحق ذاته كذلك لا نرى

كون العبد خالقا بقصده ادنى ما يتحقق به فائدة

خلق القدرة في الحادثية لان اتم الفوائد ان يكون أعم

الافعال مخلوقة له واذ هي ليست كذلك فلا بد ان

انيكون القصد مخلوقا والا فلا فرق بين القادر وغيره

انتهت ومينتجه به حسن التكليف لان العبد له مدخل

تام وفي فعله بحيث لولا ايجاده العزم لما وجد و

فيه اشارة الى ان ما قالت الاشاعرة ان معبد القدرة

كافية ليس بشئ وقد مر وهذا كانه واسطة بين

الجبر الذي هو مذهب الجهمية والاشاعرة اذ لا مدخل

العبد في فعله اصلا بحو عندهم والتفويض الذي

هو

هو مذهب المعتزله فانهم يزعمون ان العبد مستقل

في فعله بلا مداخلة تعالى فيه بالذات والعرضيات

ما نقل عن السلف انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين

بين منطبق على هذا المذهب في الحاشيه الفرق

بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة بان الاول

امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة

ويصح انفراد القادر بايجاد ذلك المقدور والثاني

امر اضافی یقع فی المقدور فی محلها ولا یصح انفراد القادر

بالایجاد لا یعود الی محصل ینتفع به فی هذا المقام

کما لا یخفی علی دقیق التامل انتهت غرضه ان محط الفائدة

علی تنقیح ان حال القصدی صادر من العبد بلا لزوم

خلل ولا یظهر هذا من هذا الفرق وفیه ما فیه اذ مع

قطع النظر عن لزوم المحسوسیة وعن ان التکلیف یصح

علی هذا وعلی رای المعتزلة ایضا فلا یحکم للعقل بتعیین

احد

احكام بين الا الدليل وقلة التخصيص بعد تسليم

لكونهما تصلح دليلا غير مسلمة اذ لابد لكل فعل اختياري

من عزم يرد عليه انه قد مران القصد لا يصدر با

القصد بديهة وايضا لو ذهب هذا يلزم النسبة ولا

فيلزم الجزاف القصد لم يصدر عنه قصدا صلا وصدر

بلا اختيار وانه يلزم على هذا ان يكون من شان الامكان

الافادة وهذا لا يرد على صاحب المذهب الا اذا كان

بحسب

هذا الامر مسلما عنده وعندي مختار بحسب الادراكات

الجزئية الجسمانية مجبور بحسب الامور الكلية العقلية

وشرح ذلك في الفطرة الالهية في الحاشية رسالة

في المص ذكر فيها اصولا غامضة ومنها مسئلة الاختيار

انتهت قد اتى فيها باشياء عجائب والامور واهية

لا يلتفت لفهما اولوا الالباب وانها الاجدى في تفاريق

القضا قد ذكر فيها امور الاول ان الوهم من حيث انه

مرتب

مرتب في كل الدماغ على ما هو التحقيق لم تصور في
مدركات جميع القوى ولان مقاليد امر التحريك
والتسكين في المملكة الانسانية ظاهرا وباطنا انما
هو بيد الوهم وسدنته فان سائر العمل القوى المنبثة
في الاعصاب والعضلات والرباطات ما لم يبلغهم
حكم من الوهم فلا يتحركون ولا يسكنون فالوهم هو
السلطان في هذه الصورة الكاملة الانسانية ثم عقتضى

ذلك السلطان جاءت الشرايع كلها فان الوعيد يتعلق

بالرجاء والخوف وهو كمال الوهم وشانه ذلك له

انهاى فى جليه النتيجه فان قرب السجل من امتها والهرب

عن الذئب ليس بحكم التعقل بل بابانى لقاء متعالى عن الكسب

فبالاحكام العملية انها تنزل لملك ما رايناه باب الوهم و انما

هو خلاق المعانى وان تعلمان الخوف والرجاء كيفيتان

نفسانيتان تابعتان للادراك سواء كان عقليا صرفا

او وهما

او وهميا ولا بديهة ولا دليل على الاختصاص بالثاني
كيف ونتوقع الملايم والمنافر بالنسبة الى النفس لا نتصور
مداخلة الوهم فيه وبالنسبة الى البدن ايضا يمكن ان
يحصل بملاحظة امور كلية كمن يعلم المشتري وزحل
بامر كلي كوكب كذا في فلك كذا بدون ان يعلمها
بالاحساس كما لاكثر العوام ويعلم ايضا بالسماع او من
كتب النجوم ان حلول الاول في برج كذا او قرانه

مع كوكب كذا يوجب التحضب وحلول الثاني وقرانه

للجذب ويعلم ايضًا باحدى الطريقين انهما كانا في سنة

كذا في برج وان سيرهما في كل سنة هذا لا يقدر

فيمكنه ان يعلم من هذه الكليات لوقوع حضب او

جذب ولو قيل لابد من الانتهاء الى الاحساس اذا

السماع والنظر احساس قلنا الكلام في المداخلة با

الذات وايضًا العلم بالكليات انما يحصل من علم الجزئيات

كما

كما بيّنوا في مراتب النفس فلا وجه لتخصيص الخوف والرجاء

ان لكل من العقل والوهم احكاما متوافقة فنعم هي

ومتخالفة وهي وان كانت متناقضة في بادي الرای لكن

في حقيقة الامر ليست كذلك بل كل منهما صادق في مرتبتها

وعند المدرك كذلك فانك ومن يستحق ان يخاطب بالاسرار

فعلمنا ان الميت لا يخاف ٧ قابليا تها باعتبار صورة

شخص واحد ففي بعضها مدور وفي بعضها مستطيل

٧ من عقلا لانه جماد دون الوهم
بحكم بعضه الخوف بل بنيهم
حتى نرج ونظير ذلك الحس
تفاوت المرايا بعيب م

وفي بعضها منعكس الى غير ذلك وكل منها صورة ذلك التخصص

في نفسها الى تصديق بواحد منها على تكذيب الاخر و

من الفقهيات لكل الميتة حرام في الخصب ومباح المخمصة

وكلا الحكمين باعتبار النظرين صحيح ومن العقليات ما

ما قالوا مع بديهة استحالة ارتفاع النقيضين انه جائز

في المرتبة وايضا الكلي عام مطلق من الجنس والجنس

عام مطلق من الكلي وانت خبير بان الحكمين ان قيدا

بقيد

بقيد عند العقل والوهم يجب صدقهما لكنهما ليسا

نقيضين وليس الكلام فيه بل الكلام في حكم واحد

يكون صادقا عند احتمالهما وكاذبا عند الاخر بعني احدهما

يجعلان حاكمين لا قيد الحكم وح فقوله الميت لا يخاف

غير صادق عند العقل ايضا لان الخوف عنه متحقق

نعم لو قيل الميت لا ينبغي ان يخاف عنه كان هذا

الحكم صادقا في الواقع بلا حاجة الى قيد ونقيضه

ليس بصادق بدون القيد وما قال صادقة في مرتبة ما ان

الشيء م اراد التقدير فقد مر والا فلا من بيانه وصورة ان

قصد هنا ما يوجد منه فلا باس في كونها الكل صورة

شيء واحد مع المخالفة وان قصد بالمطابق فلا يكون

صوريه لا المطابق لو وجد وفي المثال الفقهي و

مثال الجنس الحكماء مفيدان بقيدين مختلفين وهذا

ظ وحديث ارتفاع النقيضين في المرتبة ان لم يكن ما ولا

مردود

مردود وتفصيله في العلوم العقلية سيما الحواشى

القديمة والحواشى الزاهدية الموافقيه والثالث

ان العبد مختار وهما مجبور عقلا اما الاول فلان

الفعال العبادية انما يكون بعد ارادة جزئية ولما الارادية

لم يكيف العقل فيها لما في نشانه من التنزه عن شوائب

المادة والماديات خلق الله الوهم وجعل في

جبلية ادراك الجزئيات واعطى له السلطنة في العالم

الصغير فكل جزء من اجزاء هذا العالم في امتثال امر

ذلك السلطان فاذا رقب ترتيب مصلحة في مملكته

على فعل شيء امر به فامتثل المامور واذا خاف عن

مفسدة نهى فانتهى فلما امتثل بالفعل والترك على

طبق احكام امره دائما وليس لذلك الامر حظ من

ادراك المناسبة للجزئيات المادية عن المبادي العالية

فانها في المعاني الخفية والاحكام العقلية اعتقادات

الما

المامور له قدم راسخ في الايجاد والاعدام فهو مختار
حقيقة وعلى ذمة التكاليف الشرعية وغيرها وقد
علمت ان الشرايع دين سلطان الدين فالقدر
الضروري لنا انما هو اثبات الاختيار في هذه المرتبة
فانك اذا حدث لك جوع او عطش فطلب الطعام
والماء وتكسبهما وتاكله وتشربه ولا تنتظر هناك
الى امر الهي او حكم سلطاني بل انت مستقل في ذلك

فمن انكر هذا كذب نفسه واما الثاني فلان العقل

يعلم ان العبد ليس من شانه الايجاد الاعدام

الى اخر ما مر ثم قال وبالجملة عما كانت الاشاعرة فما

يحصرون الحكم في الحكم العقلي ولا يعقلون الوهم

وحكمه قالوا ان العبد مختار صورة ومعناه شيء

اخر واما القائلون لوجود حضرت الوهم وثبوت

سلطنته وحكمه وان قصارى امره وحكمه انما هو ادراك

الصور

الصور حليات الامور فحسب فساغ لهم القول بان
العبد مختار حقيقة عند ذلك الحاكم و ذلك
الحكم عنده بسيط غير مشوب بهما وهو ولى
امور هذا العبد فعليه اطاعته في اوامره و نواهيه
ولا يناقض ذلك با لحكم به العقل الصافي
فختار العبد و الجباره في كل امور تحت مشيته كما
عرفت ان تاملت فيه واحسنت ايقانه علمت انه من

سوانح الوقت ولا يشاركني فيه الا ساهرة من بعض

الاولياء الكمال وحاصله ان مدار الشرايع على

الاحكام الوهم وانها صادقة في مرتبتها ولما كان

حاكما باستقلال العبد لعدم دركها الامور العقلية

التي عليها مدار الجبر صح التعذيب والتثويب باعتبار

هذا الاستقلال وان لم يصح عند العقل اذ ليس مناط

الشرع عليه ولا يخفى عليك حال من رام اذ الشجرة يبني

عن

عن الثمرة واستدلال الاشاعرة رابعا لو كان كذلك اى

الحسن والقبح عقليين لم يكن البارى مختارا فى الحكم

لان الحكم على خلاف المعقول قبيح فيجب عليه الحكم

بالراجح هكذا فى المختصر وشرحه العضدى قال

العلامة هذا انما يتم لو كان ترك الراجح مطلقا قبيحا

اما لو لم يكن كذلك بل كان تركه مع الاتيان بالمرجوح

قبيحا فلا ولو كان ترك الراجح على الاطلاق قبيحا لكان

نعرضه لقوله لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول

غير محتاج اليه اذ البرهان يتم بان يقال لو كان الامر

كذلك لكانت الافعال غير متساوية ووجب الحكم

بالراجح وفي فلا اختيار وفي شرح الشرح يعني لابد

في العقل من حكم البتة واذا امتنع المرجوح تعين

الراجح وح يندفع ايراد العلامة ولعل وجه ان يندفع

الفعل لابد له من حكم الله معلوم له تعالى جزما فوجب

ان

ان يتقرر عنده حكم في الاحكام الخمسة الحاصرة
اولا عقله ولا عجز هناك والجواب ان موافقة حكمه للحكمة
لا توجب الاضطرار فانه قادر بنفسه على الحكم وتركه
وانما اختيار الحكم لموافقته للحكمة لا اللزوم لذاته في
الحاشية حاصل الجواب المنع على الاستلزام فان اثبات
للباري تعالى من الاختيار بالقايل الاضطرار ذلك ان
نقول ليس النزاع في الاختيار بمعنى عدم سلب القدرة

عن الطرف الآخر فانه مما يقول به الحكماء وايضا

بل في صحة العقل والترك فاذا كان الترك مستلزما

لمحذور وامر قبيح لم يكن صحيحا تامل انتهت وانت

تعلم ان القدرة بهذا المعنى لا يقول بها المعتزلة القائلون

بوجوب الاصلح واللطف على الله تعالى وقالوا

خامسا لو كان لو كذلك اى الحسن والقبح عقليين

لجاز العقاب قبل بعثة بارتكاب القبح العقلي الحرام

و

وترك الحسن العقلي للواجب وهواى جواز العقاب

قبل البعثة منيف بقوله تعالى او ماكنا معذبين حتى

نبعث رسولا ولما كان الظاهر منه نفي العذاب

لا نفي الجواز اثبته بقوله فان معناه ليس من شأننا

ولا يجوز منا ذلك فان من له سليقة بقوله بفهم

من قوله ماكنا هذا ويفرق بالبديهة السلفية بين

قولنا ما نعذب وماكنا نعذب بان الاول يدل على

نفى الوجود فقط والثانى على نفى الجواز ايضا اقول

الجواز اى جواز العقاب نظرا الى الفعل يعنى ان

اللازم من كون الحسن والقبح عقليين هو ان العقل

يحكم بجواز العقاب من الله تعالى لتارك الحسن ومرتكب

القبح العقليين نظرا الى نفس العقل لا اينا فى عدم

الجواز نظرا الى الحكمة فانها مانعة من العقاب بسبب

ما فيه خفاء ما ولعل هذا هو منطوق الاية كيف

كيف يجوز

كيف يجوز العقاب وقد كان لهم العذر بنقصان

العقل فان العقول متفاوتة وخفاء المسلك الدال

على الحسن والقبح ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون

للناس على الله حجة بعد الرسل فانه يفهم منه

انه قد كان لهم حجة قبل الرسل فلزم ان لا يكون عقلية

الحسن والقبح بديهة بحيث لا ينطرق الخفاء اليها

في الحاشية المتعلقة بقوله فان معناه بيان للتقريب

فانه كان لقايل ان يقول ان المفهوم من الاية نفي الوقوع

ولا يلزم منه نفي الجواز الذي هو المدعى وحاصل

ما اورده من عند نفسه ان نفي الجواز مسلم لكن

نظرا الى الحكمة ولا يلزم منه نفي الجواز نظرا الى الفضل

كما قيل في تعريف الواجب بما يستوجب تاركه

العقاب مع جواز العفو انتهت وايضا الملازمة

المذكورة اعني لو كان كذلك لجاز العقاب ممنوعة

عندنا

عندنا المامونيدية فانه اي جواز العقاب فرع الحكم

للاجماع على انه لا يجوز عقاب الا بترك الواجب او ارتكاب

الحرام وما في حكمه على هذا فيكون معنى قولهم القبيح ما يستحق

فاعله ذمه تعالى وعقابه انه يوجد في الفعل ما يستدعي

حكمه بالحرمة او الكراهة المستدعين للعقاب لا انه بنفسه

مجوز له ونحن لا نقول به اي بالحكم وانما ينتهض هذا

الدليل على المعتزلة القائلين باستبداد العقل بالحكم

في بعض الامور وقد يقرر هذا الدليل في المشهور بتقرير
اخر مختص لهم ايضا مبني على ظاهر الاية وهو نفي العذاب
بانها تدل على نفيه مع ان وجوب عقاب العاصي وعدم
جواز العقل يقتضي وقوعه فيه فخصصوا هذا العذاب
المذكور في الاية بعذاب الدنيا واورد عليه في التحرير انه
بلا دليل فاشار الى دفعه بقوله بدلالة السياق قال تم
من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل
عليها

عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها
ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا و
الابتداء والضلال انما يحصلان في الدنيا واختصاص
قوله واذا اردنا هالخ لكن لا يخفى انما جعل عدم ارسال
الرسل عذرا في حق العذاب الدنيوي الخفيف كيفية
القليل كمية حتى لم يقع فكيف لا يجعل عذرا في حق

العذاب الاخرى الشديد بكيفيته الغير المتناهى مدة

واولوا الالباب العقل يعنى ان المراد من الرسول العقل

بطريق الاستعارة فانه اى العقل رسول باطن

اى منه للنفس غير ظاهر للحواس والرسول مبنية

ظاهرها الى غير ذلك من التاويلات فى الحاشية

ومن تاويلاتهم ان خصوص الرسول ليس بمراد بل

المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئى على الكلى ومنها

ان

ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرايع التى لا سبيل

اليها الا بالتوقيف ولا يخفى عليك ان هذه التوقفات التكلفات م

منهم مبنية على ادلتهم العقلية لو تمت لصحت انتهت

يعنى ان ما ذكروا من التاويلات كلها بعيد جدا لا يجوز

حمل الاية عليه الا بعد الضرورة وهى تمام الادلة

العقلية وليس فليس فيجئ لما كان كان مذهب الماتريدية

ان الحسن والقبح عقليان وان الحكم شرعى فقط و

ونحن خالفنهم في اول الاشاعرة وفي الثاني المعتزلة وقد شرع

في اولها الاولين من قوله تعالى فيما مر قالوا اولا لو كان

ذاتيا وفرغ ههنا والآن شرع في اولها الاخرين ولذا

اعاد كلمة قالوا كما هي دابه فقال وقالوا اي المعتزلة في

اثبات ان الحكم ايضا عقلي اولا كان الحكم اللازم للاستغراق

اي لو كان كل حكم شرعيا لزم افحام اي اسكات كما في

الحاشية هذا هو معناه لغة وفسر الافحام في النقود بعدم

تمكنهم

تمكنهم من اثبات النبوة عند المعاندة وفسره السيد و

الاظهران يفيد باسكاتهم في مقابلة حجة المكلفين

بما ذكروه من الدور ولا اسكاتهم في مقام الاثبات ويؤيد

هذا التفسير قول شارح المختصر ويكون هذا القول

المثبت لادور حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه وهو

حجة عليه وهو بمعنى الافحام لكن لا يخفى على الخبران

كلا التفسيرين صحيح لانه اذا كان لم ينا الجواب عن

لزوم الدور كان العجز عن الاثبات ايضا لازما ولهذا

الرد قيد المصر الاسكات بامر يذهب الذاهب الى

الرسل ٣ اى طريق شاء الرسول عند امرهم المكلف بالنظر

فى المعجزات لاثبات سوهم فلا يقيد البعثة فيقول

اى المكلف كما فى الحاشية لا انظر فى معجزتك ما لم

يجب النظر فيها على وليس المقصد ان النظر موقوف

على الوجوب حتى يرد انه يمكن الفعل بدونه بل المقصد

انه

انه من لم يفعل ما لم يفعل ما لم يجب عليه فليس عليه
غائلة فلا يمكن ان يلزم احد الفعل ولا يجب النظر
على ما لم انظر في معجزتك لان الوجوب موقوف على
الشرع على هذا التقدير وهو على اثبات النبوة وهو على
النظر في المعجزة ويرد على هذا الدليل ايراد ظاهر انه
كما ينفي شرعية الحكم ينفي عقليته ايضا او ظاهر ان عقلية
وجوب النظر في المعجزة ليست بديهية فتتوقف على

النظر فيقول المكلف لا انظر حتى يجب علي النظر ولا يجب

حتى انظر لان الشئ ان الوجوب نظري و منهن

موهم لم يتنبهوا على هذا والمتاخرين لما راوا ادفعه

عسيرا تشبثوا باذيال الجدال وقالوا ولا يلزم هذا الدليل

القياس
علينا لان وجوب النظر عندنا من قضايا الفطرية

حاصله انه لم يمكنهم جعل هذه القضية اولوية اذ لا يكفي اولية

فيها تصور اطرافين والنسبة في الجزم بديهية بل لا بد من

ملا

ملاحظة قياس وهو انه فيد الامن من العذاب ورفع

الخوف وما هو كذلك واجبا عقلا وهذا القياس

لا يحصل دفعة في الحدسيات وهذا ايضا ظ ولا

يمكن جعلها من الاقسام الاخر البديهي ايضا سوى

الفطريات ولا يخفى على من له ادنى لب انه يجب في الفطريات

حصول قياساتها معها بلا تامل وتكلف ولهذا اسموها

بقضايا قياساتها معها وههنا لا يحصل هذا الدليل الا

بعد تامل تام كيف ولا يحصل الخوف لكثير من الناس كما

لا يخفى وفيه ما فيه في الحاشية اشارة الى ان الوجوب

النظر موقوف على افاد العلم مطلقا وفي الالهيات

خاصة وعلى ان معرفة الله واجبة وان معرفة لا تتم

الا بالنظر وعلى ان ما لم يتم الواجب الا به فهو واجب

والكل لا يثبت الا بالنظر الدقيق والموقوف على النظر

والموقوف على النظري نظري فتامل انتهت قال السيد

فان

فان قيل ما ذكرتموه يتعلق بوجوب النظر في معرفة

الله تعالى والكلام في النظر في المعجزة قلت النظر في

معرفة الرسالة من الله نظر في معرفته من حيث الصفات

العقلية او نقول وجوب النظر في الرسالة منه تعالى

متوقف على وجوب النظر في معرفته فيتوقف على هذا

المقدمات ايضا انتهى كلامه والجواب انما الاثم ان الوجوب

يتوقف على النظر كما قلت لا يجب ما لم انظر فانه اى

الوجوب بالشرع فمتى امر الشارع المكلف بشئ وجب

عليه نظر الى ينظر فان الوجوب في الايجاب لا النظر

في الحالية حاصل وقع الدوران اعتراضهم انما

يخلق بالاثبات دون الثبوت وبه يتحقق القاعدة

للبعثة فتدبر انتهت لا يخفى انه انما يرد الاضلال با

لاثبات بسبب الدور كما ان بالثبوت كذلك فلما

منع مقدمة انه فمع كلا الاخلالين وليس الغرض

الجواب

الجواب عن جميع تقريرات الدور بل عن هذا التقرير

الخالص الداير في الكتب وبعد المنع سقط هذا التقرير

راسا وان كان ما يضره المضا غير مفيد فمع هذا الجواب

ثم الاضلاك في الاثبات انما هو بمعنى ان النبي لا يلزمه يمكنه

الزام النظر على المكلف لو قال لا افعل ما لم يثبت لو اوجب

على المعنى انه لا يمكنه الاثبات اصلا فلان المكلف لو نظر

وان لم يعلم بوجوبه يمكن اثبات وتحقق الفائدة بالاثبات

في البعثة على تقدير الثبوت في نفس الامر لعل معناه

ما قال العلامة متى بعث الله الرسول وايده با

لمعجزة يحصل بها امكان لو نظر العاقل فيها ثبت الشرع

في نظر المعاند اولا وعند هذا يتم يظهر الفائدة

وهي انه لو نظر يجب عليه في الواقع ولو قيل لما لم يجب

عليه في الواقع ولم ينظر لا يجوز تعذيبه فالشق الذي قال

البعث وقبله قلنا على تقدير الثبوت في الواقع وعدم

المكلف

المكلف وعدم ايقاع النظر لا يجوز تعذيبه ايضا

لان المرء لا يعذب بترك ما ليس لواجب عليه وليس

تلك اى وجوب النظر قبل النظر وثبوت الشرع

عند المكلف من تكليف الغافل فانه يفهم الخطاب يعنى

ان الممتنع بديهته هو تكليف من لم يتصور وما

كلف به لا تصديق من لم يصدق به ان تصويره

الا لم يكن الكفار الغير المصدقين المكلفين وههنا

مكلف قد يتصور بالقول النبي وان لم يصدق به هذا

ما ذكر في الشرح العضدي واكثر شراح المختصر وغيرهم

غفلوا عن هذا وخصصوا القاعدة العقلية وقالوا

المكلف الغافل في هذه الصورة جائز ولم يتنبهوا تكليف

ان القاعدة العقلية لا يجوز تخصيصها والا لزم التخلف

المستلزم لبطلان الدليل اقول لو قال المكلف لا امتثل

اي لا ادفع النظر ما لم اعلم وجوب الامتثال اي لا ايقاع

اذله

اذ لو ان يمتنع عما لم يعلم بوجوبه اذا المرء لا يؤاخذ بترك

ماليس بواجب عليه والمقصود منه اى دفع ما قد مر

من ان ايقاع الفعل لا يتوقف على الوجوب ولا علم ما لم امتثل

لان المفروض ان الوجوب موقوف شرعي موقوف

على اثبات الشرع الموقوف على ايقاع النظر او عقلي نظري

موقوف عليه لكان المكلف مجلا من المساغ اى الجواز

فيلزم الافحام اذ لا يمكن منع توقف العلم بوجوب النظر

على النظر كما مر انفا وهذا الاستدلال انما يخل باثبات

النبوة على المكلف ولا يمس الثبوت الواقعي اصلا في

الحاشية ان قيل ان احتمال الوجوب كاف لوجود النظر

دفعا لاحتمال الضرر في المال والخوف في الحال قلنا

لو سلم ذلك فهو من قضية العقل واما شرعا فلم يعلم

بعد فلعل حكم العقل هذا هناك. ولو قيل ان الجبلة

الانسانية خلقت على انها لو قال احد السبع خلفك لنظر

اليه

البتر الى عقبيه وانكار ذلك مكابرة وعناد قلنا ذلك و
احسن ما يقع في هذا الكلام لكنه يعود الى الجواب الحق
فتدبر انتهت ووجه قوله لو سلم هو انه كما يتصور من
النظر عند العقل دفع الضرر يحتمل حصوله ايضا لانه
يحتمل عنده ان يكون الوجوب موقوفا على نظر سواء
طابق الواقع ام لا وايضا انما ينفع لو حصل هذا القياس
بلا نظر اما لو كان موقوفا على النظر كما قدم فلا والحق

في الجواب على كل تقدير سواء كان الحكم شرعيا او عقليا

نظريا و سواء قرر بالتقرير الاول والثاني ان ارادة

المعجزات للمكلف واجبة على الله تعالى لطفا على عباده بعباده

عقلا عند المعتزلة او عادة عند الاشعرية وهو متم نوره

ولو كره الكافرون فلا يتصور عند ان يقول المكلف

لا النظر و قالوا ثانيا انه لولاه اى لو لم يكن الحكم عقليا

بل شرعيا لم يمتنع الكذب منه تعالى قال السيد اذ لا قبح

الاشياء

الاشياء عقلا ليثبت بالقياس اليه واما القبح الشرعي
فلا يتصور في حقه تعالى لانه ليس بمنهي عنه على النواهي الشرعية
المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى ايضا الكلام قبل
ثبوت الشرع ولا يخفى عليك ان الاحكام الخمسة
قد فسرت في المشهور عند الفريقين بوجه تختص
بافعال العباد كما ان الحسن والقبح العقليين فسرا بوجه
يختصان بها لكنه صرح غير واحد بانه ليس تفسير المطلقين

بل لما يختص بافعال العباد فكما ان الحكم العقلي بالقياس

الله تعالى لا يكون بالمعنى آخر فكذلك يجوز ان

يكون فان الحكم الشرعي كذلك فيجوز ان يكون الوجوب

الشرعي في حقه تعالى بمعنى الزام العقل على نفسه

والحرمة الشرعية بمعنى الزام الترك والحكم عند

القائلين بالشرعية قديم انما الحادث تعلقه وبهذا

السبب يظهر الفرق بالنسبة الى العباد ولعدم العلم

قبل

قبل التعلق لا بالنسبة اليه تعالى وقد لو كان كذلك يمتنع

الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالى قبل السمع فلا يجزم

بصدقه اصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية

السمع فرع صدقه اذ لو جاء كذبه لم يكن تصديقه

للنبي والا على صدقه فينسد باب اثبات النبوة فلا يمتنع

اظهار المعجزة على الكاذب فان تصديقه للنبي باظهار

المعجزة في قوة قوله صادق في دعواه فيه باب النبوة

والجواب انه اي الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه يعني

ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقصان عقلي

اتفاقا والحكم بامتناع الكذب عليه تعالى لهذا الا انما

هو شرعي وما في المواقف في بحث الكلام ان النقص

في الافعال دون الصفات يرجع الى القبح العقلي كانه

زعم ان نقص الفعل كونه بحيث يذم فاعله كما ان

كماليته كونه بحيث يمدح فاعله فلا يقول بالقبح العقلي

كيف

كيف نسلم كون قبح النقص عقليا فهم لان ما ينافي
الوجوب الذاتي كيفا كان او فعلا من الاستحالات
العقلية بالاتفاق يعني اثبتوا في مقام بالدلايل
العقلية ان الوجوب طالب لجميع صفات الكمال
ومناف لذاته لجميع اقسام النقصات فلو كان
النقص راجعا الى القبح العقلي لخلا في كيف يتصور
هذا الاتفاق كيف وكون الشي صفة كمال او نقص مفهوم

بفهمه الناس من غير التفات الى مدح وذم الاثري ان

كتب الاصول اشتهرت بان الحسن والقبح بمعنى

كون امر صفة كمال او نقص او ملايما للطبع ومنافرا

امر عقلي اتفاقا وبمعنى ما يمدح فاعله ويلزم عقلي عند

المعتزلة وشرعي عند الاشاعرة فكيف يدعى الاتحاد

ومن ثم قيل في شرح المقاصد بعد نقل قول امام

الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب

بكونه

٢٣

بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح بعينه ونقل قول

صاحب التخليص الحكم بان الكذب نقص ان كان

عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان

سمعيا لزم الدور ولزم هذا القول لصاحب المواقف

وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على

محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح لكن يلزم على الاشاعرة

على هذا التقدير امتناع تعذيب الطالع كما هو مذهبنا

فائدة ومذهب المعتزلة اى تعذيب الطايع نقص تستحيل عليه

تعالى ان مذهبهم تجويزه في التلويح معنى انه هل يجب

على الله شيء ام لا انه بل يكون بعض الافعال الممكنة

في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره اولا

صدوره عن الله كرعاية ما هو اصلح العبادة وكقبول

الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك وفي الحاشية

الحلبي اعرض عليه بالمتبادر من هذه العبارة انه غير مختار

عند

٢٣٥

عند المعتزلة بل هو موجب بالذات مع انه مذهب الفلاسفة

دونهم في الشرح المقاصد لا معنى للزوم عليه الا عدم

التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافق

مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير

ان ينتهي الى الوجوب وبالجملة فمذهب الحكماء ان البارى

عز شانه قادر مختار بالنظر الى ذاته يقدر على كل امر وليس

نسبته الى فعله نسبة الشمس الى الضوء والنار الى الحرارة لكن

يجب صدور الشئ الذي لا يدخل في النظام الاكمل من

يمتنع صدور ما يخل به بالنظر الى انه حكيم لا يعقل لا

كذا
بالفيضة الحكمة وان كان قادرا على خلافه وهذا ظم

ظن لمن طالع مختصر ان الحكمة فالمعتزلة لو غيرهم

من المتكلمين القايلين بايجاب شئ عليه او امتناعه

عنه ان ارادوا هذا المعنى فلا يكون مذهبهم مغاير

المذهب الفلاسفه ولا وجه لما اتفقوا عليه من ان

الحكماء

٢٣٦

الحكماء قائلون بالايجاب وهم لا بالاختيار ولما قالوا

من ان القدرة عند الحكماء بمعنى انشاء فعل وان لم يشاء

لم يفعل وعندهم بمعنى صحة الفعل والترك وان

اراد وان الفعل يصح حين يصدر ولا يلزم صدوره

فما معنى الايجاب وان الفعل يصدر البتة وما

معنى الامتناع وما وجه ما اشتهران الاشاعرة لا يقولون

لوجوب شئ على الله وان المعتزلة يوجبون اللطف

والتثويب وغير ذلك وقد يفسر الوجوب العقلي

المعتزلي بان تاركه يستحق الذم عقلاً لكن هذا المعنى

ان الواجب صدور العقل جاء مذهب الحكيم

والا لم يبق فرق بين المعتزلة والاشاعرة معنى اذا

الاشاعرة لا يقولون بوقوع تعذيب والطايع اصلا

وان لم يطلقوا لفظ الوجوب مسئلة على التنزل من

حق م ارتفاع ان لا حكم للعقل الى حضيض باطل ان لم يحملها

وهذا

وهذا هو المشهور في كلام الجمهور وفي الاحكام او
ابطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب
شكر المنعم عقلا وامتناع حكم العقل قبل ورود الشرع
او هما مبنيان على ذلك غير ان عادة الاصوليين جارية
بفرض الكلام هاتين المسئلتين اظهارا لما يختص
لكل واحدة من الاشكالات والمناقضات انتهت عبارته
وهذا لا يدل على التنزل شكر المنعم في الاحكام شكر

الله تعالى عند الخصوم ليس معرفة الله تعالى لان

الشكر فرع المعرفة وانما هو القاب النفس والزام المشقة

بها بتكليفها تجنب المستقبحات العقليه وقول المستحسنات

الفعلية وقال العلامة في شرح المختصر الشكر عند

الخصوم ليس عبارة عن قول القايل الحمد لله والشكر

لله فان العقل لا يوجب النطق بلفظ دون اخر

ولا عن معرفة الله لان الشكر هو فرع المعرفة بل

عبارة

عبارة عن صرف العبد جميع انعم الله عليه من الفوق
وغيرها الى ما خلق لاجله كصرفه النظر الى مصنوعاته
والمال الى اسباب البقاء مدة العمر ولا يخفى انه ان اريد
ما يفهم بالعقل فبينهما عموم مطلق والوجوب العقلى
للشكر بالمعنى الاعم لو كان معناه عندهم لا يصح مع
ما صرحوا من ان من اقسام الحسن والقبح ما لا يدرك
بالعقل اصلا فيجب التخصيص ح بما يدرك بالعقل

ليس بواجب عقلا اى لا يحكم العقل لوجوبه على الخصوص

وان كان يحكم بالوجوب فى الجملة وقد مر معنى عقلية

الحكم فتذكر خلافا للمعتزلة استدل فى الحاشية اشارة

الى ان ما تمسكوا به ضعيف ولما لم يذكروا ولئلا سواه

اشار الى ان ما اختاروه حتى مختار عنده انهم ثبت بانه عنير

اى الشكر لو وجب يوجب لفائدة فى الاحكام والا

كان ايجابه عبثا وهو قبيح ثم اعترض بان هذا منكم

لا يستقيم

لا يستقيم مع انكار القبح العقلي واجاب بانا انما ذكرنا
ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قائلا به وهكذا
قال العلامة وزاد او على تقدير تسليم القاعدة والاشاعرة
لما لم يقولوا بالوجوب العقلي اصلا وقالوا لم يعلم
من الشرع ان العقل حكما فلا يمكنهم ان يدعوا انه علم
من الشرع ان الايجاب مطلقا لا بد له من فائدة واثباته
ايضا عسير نعم لو قالوا انه علم من الشرع ان ايجابه

لا يخ عنها لكان المساغ ولا فائدة له تعالى للغالبة عنها

ولا للعبد اما انه لا فائدة له في الدنيا فلانه اى الشكر مشقة

كون فعل الجوارح واللسان المستغرق وفعل القلب

قد لا يحصل بدون القاب النفس بالفكر والغرض ان

نفس الشكر مشقة فكيف يكون فائدة دنيوية وح

ليقط ما قيل يجوز ان يكون نفس الشكر فائدة لا انه

يجب ان يكون شيء ما كك ولا لزم النسبة واما انه لا

انه

انه فائدة له في الاخرة فلانه لا مجال العقل في ذلك

اي امر الاخرة اقول بعد تسليم ما اعاده المعتزلة كما

هو معنى التزام القول بانه لا مجال للعقل مشكل في

الحاشية كيف لا فانهم قالوا ان حسن الصدق النافع تبدي

فهو واجب يثاب عليه فاعله عندهم بالضرورة فقد انتهت

وهذا الايراد ظ والعجب من الجمهور انهم غفلوا عنه

باسرهم وان اورد بعضهم ما يقرب به قال العلامة

وفيه نظر لان المعتزلة لما قالوا يكون العقل مستقلا

بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثواب فقد

قالوا باستقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية

فكيف يكون عدم استقلاله وفي التحرير ولقد

طال رواج هذه المسئلة على انها فهمها فان الحكم متعلق

الحكم تابع لعقلية ما في العقل فاذا عقل فيه حسن يلزم

بتركه ما هو فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه

قبح

قبح الكفران بالضرورة فقد ادرك حكم الله الذي
هو وجوب الشكر قطعا واذ ثبت الوجوب بدا ورد
ولم يبق لنا حاجة في تعيين فائدة بل نقطع ثبوتها
في نفس الامر علمناها اولا ولو منعوا اتصاف الشكر و
الكفران لم يضر مسالة الشرع ولا يخفى ان قوله فان
الحكم متعلق الخ مبني على راي المعتزلة والا فانما تزيل لا
يسلمونه وقد مر في الحاشية قبل المراد انتفاء العلم بالفائدة

في هذه المسئلة خاصة اقول فيه ما فيه انهت وجه النظر

انه لا يمكن بناء كلام القايل على ان الشكر عبارة عن

صرف الجميع وفيه بالاساغ للعقل فيه عندهم لانه

يكون على هذا اصل المسئلة متهافتا كما مر بل المراد وجوب

بعض ما ينضمر الشكر في الجملة عقلا وح لا وجه للفرق

كيف وبعض ما ادعوا بديهته وجوبه من الشكر على انه لو

تم هذا الاستدلال بجميع مقدماته لاستلزام عدم الوجوب

مطلقا

مطلقا اى لا يكون شئ ما من الاحكام واجبا عقلا اصلا وفي الحاشية

فانه لو تم انه لا مجال للعقل في امور الاخرة لم يكن

شئيا واجبا عقلا فانه باثبات فاعله ويعاقب تاركه

في الاخرة وقد قلتم انه لا يدرك بالعقل ومثله

البالغ في شاهق الجبل تدل على خلاف ذلك

فان مبناه على استقلال العقل كما لا يخفي انتهت وانظر

ان الكلام في الخاص اى شكر المنعم ليس بواجب عقلا

بعد تسليم المطلق اي ان الوجوب قد يكون عقليا لان تخصيص
نفي الوجوب العقلي عن الشكر يقتضي ان بعض الاشياء
يكون واجبا عقلا والا فلا فائدة فيه او يقال مدار
هذا ايضا على انه لو لم تسلم المطلق لم يبق التنزل فا
لفرق بين الايرادين مدار الاول على انه عند انكار حكم
العقل في امور الاخرة لا يبقى التنزل تنزلا ومناط
الثاني على ان انكار هذه المقدمة يستلزم نفي الوجوب
العقلي

العقلي مطلقا فلم يكن التنزل تنزلا مع ان المشقة

لا تنفي الفائدة فان العطايا على بين البلايا

فان ترتب الفوائد على المشاق اجلى من ان تبين

لان الاجير يحتمل كلفة العمل لفائدة الاجر فلا

ينفي كون الشكر مشقة منفعة دنيويه وادعاء

انا نعلم بديهة نفي الفائدة الدنيوية في اكثر العبادات

رجم بالغيب وغاية ما يسلم عدم العلم وهو لا يستلزم

العدم في الواقع قال تعالى والذين جاهدوا فينا

لنهدينهم سبلنا ان كان المقصود اثبات مطلق الفائدة

للمشقة فالامر ظ وان اريد اثبات الفائدة الدنيويه

فيستفاد بان الجمع المضاف يفيد الاستغراق

فيشمل سبل الدنيا ايضا قالوا الاعتزله مستدلين

على مذهبهم كما ذكر في المحصول انه اى الشكر يستلزم

الامن لاحتمال العقاب وهذا هو الفائدة الدنيويه

للشكر

للشكر فيحصل الجواب من دليل الاشاعرة ايضًا من
احتمال العقاب بتركه فان العقل اذا علم ان منعما انعم عليه
النعم الجسام فيحصل عنده انه اوجب الشكر
عليها فيحصل عنده احتمال العقاب وهذا هو
الفائدة الدنيوية للشكر فيحصل الجواب من دليل
الاشاعرة ايضًا وكلما كان كذلك فهو واجب عقلا
وعورض اولا بانه اى الشكر تصرف فى ملك الغير

فى الحاشية لان ما يتصرف فيه العبد من نفسه

وغيرها ملك الله تعالى بغير اذنه لانه شرع و

لا دليل عقلى يدل عليه ويجاب ان هذا التصرف

ليس بالاذن العقلى لان العقل عندكم حاكم فلما

حكم بالوجوب علم اذنه تعالى وجوبه عنده على انه

مثال الاستظلال والاستصباح يعنى ان الانتفاء بملك

الغير انما يحرم اذا تضرر به الغير واما اذا لم يتضرر

٣٦٥

كما في المثالين فيجوز اتفاقا ومنها الا امكان لتضرره

لتعاليه عن ذلك وفيه ان حال الانسان عادة

هو المنع فيما يتصور والاذن فيما الاضرر فلذا

جعل مدار اذنه وعدمه العقلين عليهما وقياسه

تعالى عليه فاسد لانه منزه عن النفع والضرر

فلعل مناط اذنه وعدمه العقلين عليهما وقياسه

تعالى على امر اخر فيما قبح عن تصرف بدون حكمه

الصبح وثانيا بانه اى الشكر يشبه الاستهزاء فانه مثله

الا كمثل حقير فقير حضر مائدة ملك عظيم نلك

البلاد شرقا وغربا ونعم العباد ونهبا فيتصدق

عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره

عليه بتحريك انملته دايما لاجله فانه بعينه استهزاء منه

بالملك فكذا ههنا بل اللقمه بالنسبة الى الملك و

ما يملكه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة

الى

الى الملك وما يملكه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة

الى الله وشكر العبد بقوله اقل قدرا في جنب ما يفعله

الله من شكر الفقير للملك بتحريك انملة وقيل فيه

ان ما انعم الله به على العبد وان كان اقل قليل

بالنسبة الى ما اجزائه لكنه في نفسه نعم جسام و

الاعظام بعرف قدره وعظمته من قايل فيه

وليس كاللقمة شيئا حقيرا حتى لا يكون الشكر لايقا

بجنابه تعالى وهو ضعيف فان المعتبر عند الله

الاخلاص فلا باس ما يشبه الظاهري وايضا كيف

يقال ان الشرع ورد لوجوب ما يشبه الاستهزاء فعلم ان

الشبه ليس بثابت او ليس بمضر فتدبر مسئلة لاخلاف

بين المعتزلة والاشاعرة والماتريدية في ان الحكم

اى حكم الله تعالى ان لم يمكن قديما في فعل اصلا

كما عند الاولى وسيظهر فيما يجيئ وان كان في

كل

٢٢٢

كل فعل قديما كما عند الاخرين ولولا ان مذهب

المعتزلة حدوث الحكم لامكن ان يقر به الحكم وان كان

قديما عند الكل لكن يجوز عند الكل ان لا يعلم قبل

البعثة بعض منه قدم ان مذهب الاشاعرة

واكثر الماتريدية شرعية الحكم مطلقا فلا يجوز

علم حكم قبل البعثة ومذهب المعتزلة وبعض

الماتريدية ان العقل قد يدرك بعض الاحكام

لا الكل فالمراد بالبعض البعض المنطقي الشامل

المحقق عند الاولين الكلية والجزئية الصرفة بخصوصه اي لا يعلم حاله في ضمن الكلية وعند الاخرين في الجزئية الصرفة

البعض بالنظر الى خصوصية يعني لو نظر العقل

الى الفعل المعين ويلاحظ ذاته مخصوصه

لا يجد فيه ما يقتضي حكما معينا وان كان يعلم

حكمه بالنظر الى الامر الكلي كما سيجي عن قريب

اما عند المعتزلة فلانه اي الحكم الثابت با

النظر

النظر الى الخصوص وان كان ذاتيا للفعل ناشيا

منه واما او صفته وهذا بحسب الظاهر

يقتضى ان يعلم كل خاص بالشرع لكن منه اى

من الفعل المفهوم من ذاتيا ما لا يدرك بالعقل

علته الحسن والقبح فيه بالنظر الى خصوصه فكيف

يدرك الحكم الخاص موقوف عقلا ادراكه

على ادراكها بدون ادراكها ولا كلام في الحكم

٨٠

المعلوم في امر كلي كالاباحة عن الحظر عند بعضهم

فلا يناقض ثبوت احدهما نفي الاخر واما عند

غيرهم فلان الموجب للحكم وان كان الكلام النفسي

القديم عندهم فينبغي ان يكون قديما ايضا و

المعتزلة ينكرون النفسي راسا فضلا عن قدمه

لكن ربما كان ظهوره اي ظهور الحكم او الكلام

النفسي عندنا بالتعلق اي تعلق الكلام النفسي في

ضمن

ضمن اللفظي وهو اي التعلق حادث بحدوث البعثة

فلا حكم متحقق قبلها اي لا نعلم على التعيين ان

حكم هذا الفعل ماذا وان كنا نعلم ازلي حكما عنده

تعالى والمراد نفي العلم بالحكم مطلقا سواء كان

من جهة خصوصية الفعل ومن جهة امر كلي

لان طريق علمه منحصر عندهم في الشرع فلا

خرج عندنا قبل البعثة لانه لا تكليف بدون

العلم بالتعيين واما عند المعتزلة فلما كان قد يجب

الشي بالعقل اما بالنظر الى امر كلى يلزم الخروج

لان مراتب العقول متفاوتة والضبط مشكل

ولما كان ما ذكره مخالفا لما اشتهر من اهل

السنة ان اصل الافعال الاباحة كما هو مختار

اكثر الحنفية في الحاشية ومنهم العراقيون قالوا

واليه اشار محمد في من هدد بالقتل على اكل الميتة

خصوص العقل او بالنظر الى م

او الحظر بدون توقف على الشرع اجاب عنه بقوله واما خلاف المنقول بين اهل السنة ان العقل الافعال الاباحة كما م

او شرب

او شرب الخمر فلم يقبل حتى قتل بقوله خفت

ان يكون انما لا ان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما

الا بالنهي فجعل الاباحة والحرمة بعارض النهي أصلا م

كذا في التقريب انتهت لا يخفى ان هذا رد قول

محمد على ان الحرمة انما جاءت من النهي لما

ان الحكم شرعي البتة عنده ولا نهي ههنا عنده

بل النصوص دالة على الجواز اما قوله فجعل الاباحة